

### 'Was ist neu in den neuen sozialen Bewegungen'?

Eder, Klaus

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eder, K. (1983). 'Was ist neu in den neuen sozialen Bewegungen'? In J. Matthes (Hrsg.), *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982* (S. 401-411). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-14902>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

- Vonderach, G., 1982: Eigeninitiativen, informelle Arbeit und Arbeitszeitflexibilität. In: Offe, C., u.a. (Hrsg.): Arbeitszeitpolitik. Folgen und Formen einer Neuverteilung der Arbeitszeit. Frankfurt/New York
- Vonderach, G., 1982: Eigeninitiativen – Beginn einer „kulturellen Mutation“? In: Benseler, F., u.a. (Hrsg.), a.a.O.

in: Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, hrsg. im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie von Joachim Matthes, Frankfurt/Main; New York: Campus 1983, S. 401–411.

## ‘WAS IST NEU IN DEN NEUEN SOZIALEN BEWEGUNGEN’?

Klaus Eder

### I

Die Frage, die ich mir gestellt habe, nämlich ‘Was ist neu in den neuen sozialen Bewegungen?’ möchte ich zunächst in zwei Teilfragen aufteilen: (a) was ist neu? und (b) was ist eine soziale Bewegung? Ich werde zunächst die zweite Teilfrage beiseite lassen und nur diskutieren, was wir meinen, wenn wir davon reden, daß etwas in einem soziologischen Sinn ‘neu’ ist.

Eine Antwort auf die Frage nach dem Neuen in einer Gesellschaft ist in den Untersuchungen zum Wertwandel zu finden. Die Grundfrage lautet hier: haben Individuen auf Grund von sozialen Erfahrungen (zu denen in jüngerer Zeit insbesondere die Erfahrung der Unterbeschäftigung bzw. Arbeitslosigkeit getreten ist) ihre normativen Orientierungen, ihr Wertsystem geändert? Daß solche Erfahrungen auf der kognitiven Ebene verarbeitet werden müssen und zu Anpassungen der subjektiven Deutungsschemata zwingen, ist unbestritten. Da reicht schon eine Alltagspsychologie hin, zu vermuten, daß dann, wenn man sich nicht mehr in der erwarteten und gesellschaftlich als normal definierten Statushierarchie (insbesondere im Berufssystem) wiederfindet, diejenigen Vorstellungen eher als subjektive Identitätsstützen herangezogen werden, die sich kritisch auf das mit dem Berufssystem verbundene Wertsystem beziehen. Statt Geld würde dann verfügbare Zeit, statt Streß Selbstfindung hoch bewertet werden usw. Es hat sich sogar schon eine Idealisierung dieser Umkehrungen herausgebildet, eine Art Umkehrung der Story vom self-made-man: nämlich die Story vom Manager, der nach 10 oder mehr erfolgreichen Berufsjahren aussteigt, um ein neues, sinnvolleres und auch einfacheres Leben zu führen. Dies deutet schon auf eine gewisse gesellschaftliche Normalisierung des neuen Wertorientierungssyndroms. Es scheint sich unter dem Einfluß von zunehmender Arbeitslosigkeit zu verbreiten, und die Demoskopen unter uns versuchen nun – mit geschlossenen oder offenen Fragen bzw. Interviews –, dem Ausmaß der Verbreitung dieser neuen Story auf die Spur zu kommen.

Doch was tut man hier als Soziologe? Man untersucht individuelle Wertorientierungen und deren Verteilung in der Gesellschaft. Die den Soziologen (im Gegensatz zum Psychologen) spezifischerweise interessierende Frage, inwiefern diese subjektiven Deutungsmuster ein neues Kollektivbewußtsein signalisieren, wie die subjektiven Deutungsschemata zu kollektiven Deutungsmustern aggregiert werden, bleibt der Interpretationslust des

Forschern überlassen. Es wird nicht als empirisch zu klärende Frage behandelt. Der individualistische Ansatz hat noch eine zweite Konsequenz, nämlich die, daß Wertwandel nur als inhaltlicher Wandel konzeptualisiert wird. Aus der Sicht der Individuen sind in der Tat nur Inhalte relevant; denn nur Inhalte kann man heranziehen, um eine soziale Erfahrung zu verarbeiten, um ein konsistentes Bild des Selbst zu stiften. Ein Individuum wird niemals Formen oder Strukturen von Wertmustern heranziehen, um sich als identisches darzustellen. Strukturen von Wertmustern verweisen auf eine intersubjektive Realität, auf die Beziehungen zwischen Individuen, nicht auf subjektive Deutungen. Wenn man aber kollektive Bewußtseinsformen erfassen will, dann muß man nicht nur die Inhalte, sondern die Form derjenigen Prozesse, die aus *subjektiven* Deutungen *kollektive* Deutungsmuster machen, der Analyse zugänglich machen.

## II

Ich möchte nun nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und die sozialpsychologischen Ansätze durch funktionalistische oder strukturalistische Ansätze ersetzen, also durch eine objektivistisch vorgehende Soziologie.<sup>1</sup> Ich will vielmehr einen Versuch einer mikrosoziologischen Untersuchung von Wertwandel skizzieren, die nicht sozialpsychologisch ist, vom Sozialen zum Psychischen geht, sondern psychosozologisch ist, vom Psychischen zum Sozialen geht. Ein psychosozologischer Ansatz definiert als Objekt der Analyse nicht einzelne Individuen, sondern Individuen, die miteinander handeln, also Gruppen. Es interessiert, welches die spezifischen Strukturen einer Gruppe sind, die dazu führen, daß bestimmte Wertmuster als konstitutiv für die kollektive Identität dieser Gruppe bezeichnet werden. Wenn man den Forschungsgegenstand so definiert, dann kommen eben nicht bloß die individuellen Verarbeitungsformen ins Blickfeld, sondern auch das, was als kollektive Identität, als ein emergentes Kollektivbewußtsein vorläufig bestimmt werden soll.

Daraus ergibt sich eine erste Ausgangsthese: wenn man erklären will, welche soziale Bedeutung die neuen Themen, die neuen Wertorientierungen haben, dann muß man solche Gruppen untersuchen, deren kollektive Identität um diese neuen Themen zentriert ist. Man untersucht also Gruppen, um zu sehen, wie sich die Einzelorientierungen zu einem Kollektivbewußtsein, zu einer kollektiven Identität aggregieren. Wie kann man aber eine 'kollektive Identität' untersuchen, wie kann man sie empirisch zu analysieren versuchen?

## III

Diese Fragestellung erfordert einen anderen methodischen Zugang als er den quantitativen/qualitativen Analysen von subjektiven Wertorientierungen zugrundeliegt. Dazu muß man reale Gruppen untersuchen, und reale Gruppen zu untersuchen, erfordert einen Zugang, den ich den ethnologischen nennen möchte. Ich definiere die Rolle des Forschers als die eines Ethnologen, der fremde Gesellschaften (Dörfer zumeist) aufsucht (mit dem Unterschied, daß man hier Ethnologe in der eigenen Gesellschaft ist).

Die Überlegung, auf der dieser ethnologische Zugang beruht, ist relativ einfach. Um das Wertsystem einer realen sozialen Gruppe zu erfassen, genügt es in der Regel, Informanten zu haben: das können direkte Gespräche mit Gruppenmitgliedern sein; das können Broschüren sein, die von Gruppenmitgliedern entweder selbst geschrieben oder von ihnen als für ihre kollektive Identität typisch bezeichnet werden. Soweit handelt es sich zunächst nur um eine möglichst umfassende Dokumentation der Wertorientierungen einer sozialen Gruppe.

Der ethnologische Zugang soll jedoch noch mehr leisten, und dies ist der entscheidende Punkt. Denn man kann das, was als kollektive Identität, als das Wertsystem der Gruppe bezeichnet wird, in der Gruppe zum Thema machen und durch entsprechende Interventionen des Forschers in die Gruppe den Einigungsprozeß von neuem provozieren, der zu dem in dieser Gruppe geltenden Wertsystem geführt hat. Das setzt die – auf Alltagserfahrung gegründete – Annahme voraus, daß in einer Gruppe dann, wenn sie sich bedroht fühlt, der Einigungsprozeß auf das Gemeinsame wiederholt wird, um sich ihrer kollektiven Identität zu versichern. Was so untersucht werden kann, sind Kommunikationsprozesse, in denen man sich auf eine kollektive Identität einigt. Damit läßt sich in einem quasi-experimentellen Setting der Zusammenhang sozialer Regeln der Kommunikation mit dem Ergebnis dieser Prozesse, nämlich kollektiv geteilten Deutungsmustern untersuchen.

Das ist also meine zweite Annahme: die Form der Kommunikation in einer Gruppe bestimmt die Art und Weise, wie Wertorientierungen aggregiert werden und so ein kollektives Bewußtsein formen, eine kollektive Identität herstellen. Dieser Zugang eröffnet schließlich noch ein Drittes, auf das ich am Ende dieses Vortrags noch kurz eingehen werden, und das ich jetzt nur erwähnen will: in der Replikation solcher Diskussionen können selbst wieder Veränderungen stattfinden, die das, was die kollektive Identität ausmacht, selbst wieder verändern: es findet etwas statt, das man als einen Gruppenlebensprozeß bezeichnen kann. Damit sind drei Gesichtspunkte einer nichtindividualistischen Analyse skizziert. Nun zur Anwendung.

Die folgenden Interpretationen beruhen auf ethnologischen Exkursionen in zwei Landkommunen, also zwei realen Gruppen; die eine arbeitete an alternativen Technologien; die zweite betrieb eine Form einfacher Landwirtschaft. Beide Landkommunen waren somit von der Intention genügend verschieden (die eine technisch, die andere anti-technisch eingestellt), um für Vorstudien und Vorüberlegungen – mehr beanspruchten die Überlegungen nicht zu sein – genügend Differenz zu liefern.

Mit der Wahl solcher Gruppen ist natürlich schon eine theoretische Vorentscheidung getroffen, wo sich neue kollektive Bewußtseinsformen in der Gesellschaft herauskristallisieren können. Das hängt mit der Vermutung zusammen, daß hier Ansätze zu einer neuen sozialen Bewegung zu finden sind – darauf will ich jetzt nicht weiter eingehen.

Ich möchte nun kurz das Interpretationsmodell vorstellen, mit dem ich angefangen habe und dann kurz skizzieren, wie dieses Modell sich aufgrund der in meinem „ethnologischen Notizbuch“ festgehaltenen Argumente, Äußerungen und Beobachtungen verändert hat. Das Modell, mit dem ich die durch empirische Untersuchungen nahegelegten Veränderungen des Wertsystems zu typisieren suche, geht von der Unterscheidung dreier Wertsphären aus, an die ganz bestimmte Parameter der Klassifikation angelegt werden. Als solche gelten für die Wertsphäre der Arbeit der Parameter autonom/abhängig, für die Wertsphäre des Naturbezugs der Parameter fortschrittlich/rückschrittlich, für die Wertsphäre der Politik/Sozialität der Parameter öffentlich/privat. Diese Parameter regulieren die möglichen inhaltlichen Umbauten eines Wertsystems. Der weitestgehende Umbau ist derjenige, der die Inhalte einfach austauscht.

Im Bereich von Gesellschaft/Politik wird das, was öffentlich war (die bürgerliche Öffentlichkeit), privat (zu etwas, das dem strategischen Interessenkampf überlassen bleibt); das, was privat war (die Familie im weitesten Sinne, das Privatrecht), wird öffentlich. Im Bereich von Natur/Technik wird das, was fortschrittlich war (etwa Atomenergie vor 20 Jahren), rückschrittlich; was als rückschrittlich bewertet wurde (etwa Stallmist, Schrott, Kompost), wird als fortschrittlich bewertet. Und im Bereich von Arbeit ändert sich die inhaltliche Besetzung des Parameters autonom/abhängig: das, was Autonomie einst garantierte (die Erwerbsarbeit), wird zu etwas, das abhängig macht; das, was einst abhängig machte (die Handarbeit), wird zu dem, was autonom macht. Die Parameter einer kulturellen Ordnung einer sozialen Lebenswelt werden in zentralen Dimensionen neu besetzt. Die genannten Klassifikationsparameter sind an einen historisch identifizierbaren Diskurs gebunden. Die Unterscheidungen zwischen fortschrittlich/rückschrittlich, privat/öffentlich, autonom/abhängig entstammen jenem Diskurs, der seit dem 18. Jh. das okzidentale Denken geprägt hat. Es ist der Diskurs der Aufklärung. Dieser Diskurs ist an eine spezifische Kommunikationsform gebunden, der zum ersten Male in den Aufklärungsgesell-

schaften des 18. Jh. eine institutionelle Verkörperung gefunden hat: nämlich an das Prinzip einer egalitären Kommunikation.

In dieser Kommunikationsform ist ein Potential einer kulturellen Deutung der Welt enthalten, das historisch nur in Schüben realisiert worden ist. Die Arbeiterbewegung hat etwa den sozialen Gehalt der in diesem Kommunikationsmodus erzeugbaren normativen Orientierungen entfaltet. Die heute als 'neu' bezeichneten Orientierungsmuster sollten sich – das war meine Ausgangsannahme – als Resultat einer Radikalisierung des Egalitätsprinzips verstehen lassen. Aus der Radikalisierung des Prinzips der Egalität der an einer Kommunikation Beteiligten sollten sich jene Wertorientierungen ableiten lassen, die auf dialogische Formen des Umgangs mit der Natur, auf dialogische Formen von Politik und Arbeit abzielen.

Ich werde im folgenden nur kurz zusammenzufassen versuchen, in welcher Weise diese Ausgangsannahmen durch erste explorative Exkursionen verändert wurden. Erstens: der für die genannten Gruppen konstitutive Kommunikationsmodus läßt sich nicht auf das Modell eines radikalisierten praktischen Diskurses reduzieren. Das Modell der Aufklärungsgesellschaften des 18. und 19. Jh. greift nicht mehr. Zweitens: dieser Kommunikationsmodus verändert nicht bloß die inhaltliche Besetzung der taxonomischen Parameter, er verändert die Parameter selbst, mit denen die Wertsphären der Arbeit, des Bezugs zur Natur und zur gesellschaftlichen Umwelt bewertet werden.

Zum ersten Punkt: die Egalität der an Kommunikation Beteiligten sicherte nicht die kommunikative Einigung über Strittiges. Der Rekurs auf eine vorgegebene politisch/ideologisch/kulturelle Gemeinsamkeit (wir sind doch alle 'Linke', o.a.) konnte nicht die Grundlagen für die kommunikative Auflösung von Disputen liefern. Der Moment, an dem Anläufe zu kommunikativer Verständigung zerbrachen, war dann gegeben, wenn eine Verständigung über eine gemeinsame Geschichte versucht wurde. Die Überbrückung von Verständigungsengpässen, die sich insbesondere zwischen den Männern und den Frauen in der Gruppe auftraten, versuchte man mit Forderungen wie der nach einer anderen „Sprache“, nach einer neuen Verständigungsform – wie wenig genau man auch wußte, wie diese aussehen soll. Eine besondere Bedeutung erhielt in dieser Hinsicht das Reden über das Medium von Symbolen, die eine zentrale Bedeutung für das Leben in einer Gruppe haben. Ein solches symbolisches Medium war etwa in der an alternativen Techniken orientierten Landkommune der Schrott (der Schrottplatz), über dessen sinnliche Bedeutung Verständigungsprozesse laufen konnten, die affektive Selbstimplikationen ermöglichten. In der eher an agrarischen Arbeiten orientierten Landkommune erfüllte eine analoge Rolle der Kompost: das Bild des Kompostierens von Gefühlen etwa ist eine Metapher für eine kollektiv geregelte Auseinandersetzung, die den einzelnen auch in affektiver Hinsicht in Streitreglungsprozesse einzubeziehen sucht. In solchen Formen kommunikativer

Verständigung wurde etwas problematisiert, was man so formulieren kann: meint derjenige, der etwas sagt, wirklich das, was er sagt? Was hier problematisiert wird, das ist der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit. Das strukturelle Problem ist, inwieweit die Wahrhaftigkeit der Äußerung eines jeden einzelnen als kollektiv geltende und einklagbare Regel institutionalisiert werden kann.

Zum zweiten Punkt: in diesem neuen Kommunikationsmodus ist ein Strukturwandel im Wertwandel begründet, nämlich eine Veränderung der Parameter selbst, mit denen man Arbeit, Natur und Sozialität klassifiziert. Die Kategorien kultureller Klassifikation des 19. Jh. reichen nicht mehr aus. In diesem neuen Kommunikationsmodus wird ein neuer gesellschaftlicher Blick auf die Realität eingeübt, der unseren gewohnten Blick auf die Realität verfremdet. Ich möchte das in den drei genannten Hinsichten, also im Hinblick auf die Wertsphären der Arbeit, des Bezugs zur Natur und der Beziehung zur Politik, zur gesellschaftlichen Umwelt zeigen:

- (1) Der Parameter autonom/abhängig greift nicht mehr, um die Bedeutung von Arbeit zu fassen. Dieser Parameter verdankt sich noch dem Blick des 19. Jh.: dem Blick auf eine demokratische Organisation der Arbeit. Es geht nun nicht mehr bloß um die demokratische Organisation einer Arbeit, sondern um die (auch demokratische) Organisation einer *sinnvollen* Arbeit. Die Bestimmung sinnvoller Arbeit setzt jedoch voraus, daß man weiß und sich darüber einig ist, welches die 'authentischen' (nicht die wahren oder richtigen!) Bedürfnisse sind. Mit diesem anderen Blick wird zum kollektiven Thema, warum wir bestimmte Tiere essen, warum wir bestimmte Kleider uns anziehen, warum wir bestimmte Zeitungen lesen, bestimmte Sportarten lieben usw. Und wenn man dies alles weiß, dann weiß man auch, was die Arbeit bestimmt, die für die Befriedigung all dieser Bedürfnisse aufgewandt wird.<sup>2</sup>
- (2) Die Umorientierung des Blicks verändert den Parameter, mit dem Naturbeziehungen klassifiziert werden. Nicht die Dichotomie fortschrittlich/rückschrittlich ist mehr das Problem; auch diese Unterscheidung ist ein Erbe des 19. Jh. Es geht nicht bloß um die instrumentelle Aneignung der Natur, sondern vor aller Aneignung um die Herstellung einer sozialen Natur.<sup>3</sup> Dies wurde ganz einfach und fast banal formuliert: man redet mit den Tieren, bevor man sie schlachtet; man nimmt eine ökologische Einstellung zur unbelebten Natur ein, bevor man sie nutzt (das wurde am Beispiel des Schrotts verdeutlicht, der eben nicht einfach Schrott, sondern zur technischen Verwendung anregender Gegenstand ist).
- (3) Die Umorientierung des Blicks verändert schließlich auch den Parameter, mit dem man die gesellschaftliche Umwelt klassifiziert. Auch die Dichotomie von privat/öffentlich entstammt dem Diskurs des 19. Jh. Es geht nicht mehr nur um die Herstellung von Gesellschaft durch Konkurrenz, es geht um die Herstellung einer 'natürlichen Gesell-

schaft'. Man darf dies nicht naturalistisch mißverstehen, auch wenn einzelne Äußerungen (etwa die, daß man lernen müsse, über das Medium Natur miteinander zu kommunizieren) dazu Anlaß geben. Die objektive Bedeutung solcher Äußerungen liegt vielmehr auf einer anderen Ebene: nämlich in der Thematisierung der kulturellen Voraussetzungen für gemeinsames Handeln überhaupt. Der Rekurs auf ein solches vorgängiges kulturelles Wissen erfordert andere Klassifikationsparameter: man unterscheidet zwischen der reinen Welt, in der man das Gemeinsame lokalisiert, und der unreinen Welt, von der man sich abgrenzen muß. Dies ist ein totemistischer Operator<sup>4</sup>, der es erlaubt, zwischen einer sozialen Welt, die Angst macht, und einer sozialen Welt, die Sicherheit gibt, zu trennen. Man trennt nicht mehr die private von der öffentlichen Welt, sondern die umweltverschmutzte Gesellschaft von der nicht-verschmutzten Gesellschaft, die unreine von der reinen Gesellschaft.<sup>5</sup> Der Blick auf die Gesellschaft wird – wenn man so will – ein ethnologischer.

Die ethnographische Methode, die ich oben eingeführt habe, endet hier mit einer Deutung des ethnologischen Blicks als dem Charakteristikum der neuen Kultur. Unsere Gesellschaft, die bislang durch die Ethnologie nur etwas von anderen Gesellschaften gelernt hat, scheint nun etwas über sich selbst zu lernen. Sie lernt, daß sich die Gesellschaft insgesamt das Netz symbolischer Bedeutungen, das allen sozialen Handlungen zugrundeliegt, selber gesetzt hat. Wenn man den ethnologischen Blick auf die eigene Gesellschaft zurückrichtet, dann kann man in einer neuen Dimension lernen, in einer Dimension, die nicht theoretisches und moralisch-praktisches Lernen substituiert, sondern deren Bedingungen der Möglichkeiten klar macht. Hier beginnen offene Probleme einer Grundlegung der Sozialwissenschaften, auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll.<sup>6</sup>

## V

Wie kann nun auf dieser neuartigen kulturellen Grundlage ein neues Protesthandeln in der Gesellschaft entstehen? Wie kann dieses Protesthandeln Teil einer neuen sozialen Bewegung werden?

Diese – über die Frage nach der kulturellen Identität hinausgehende – Frage ist die Frage danach, welche objektiven Lernfähigkeiten in den Gruppen vorhanden sind, die auf diesen Grundlagen aufbauen. Diese Frage kann man nicht apriori beantworten. Der Irrationalismusverdacht ist hier übrigens schneller zur Hand als eine empirische Überprüfung dieser Frage.

An dieser Stelle kann jenes – über das ethnologische Verfahren hinausgehende – Verfahren der aktiven soziologischen Intervention in Gruppen ansetzen, das Touraine und seine Mitarbeiter als Methode für die

Analyse sozialer Bewegungen entwickelt haben. Das erfordert ein verändertes Untersuchungssetting und erlaubt, die zweite Teilfrage: „Was ist eine soziale Bewegung?“ anzugehen.

Eine soziale Bewegung kann man analysieren, indem man die Protestakteure studiert. Eine solche Untersuchung kann unmittelbar an die bislang verfolgte Frage anschließen: sind die Protestgruppen in der Lage, ihre neue kollektive Identität in der Gesellschaft zu plazieren? Kann diese kollektive Identität überhaupt auf einen gesellschaftlichen Gegner und auf ein Handlungsfeld, in dem man mit diesem Gegner sich auseinandersetzt, so bezogen werden, daß ein neuer handlungsfähiger Protestakteur entsteht? Dies sind offene Fragen – und sie beantworten impliziert entsprechende Interventionen in reale Gruppen (wie ich das im Sinn habe) oder in künstliche Gruppen von Aktivisten, die über den Sinn realer Protestaktionen streiten (wie das Touraine und Mitarbeiter versucht haben). Das erlaubt es, nicht nur das kollektive Bewußtseinspotential, sondern auch das kollektive Handlungspotential einer Gesellschaft genauer benennen zu können.

## VI

Ich habe bislang keine große Theorie angeboten. Manchem, der auf die große Theorie setzt, mag das als empiristisch erschienen sein. Dem strengen Empiristen mag dieses interpretative Vorgehen andererseits eher als Aufgabe jeglicher 'Standards' in der empirischen Erfassung der sozialen Wirklichkeit erschienen sein. Um ein mögliches Mißverständnis auszuräumen: ich halte quantitative Analysen keineswegs für überflüssig, im Gegenteil. Nur glaube ich, daß solche Analysen eine objektivierende Einstellung zum Gegenstand erfordern, der etwa der Ökonomie und ihren Randgebieten eigentümlich ist (Gegenstände wie Arbeitsmarktstrukturen, Bildungschancen, Mobilitätsraten sind systemische Strukturen, deren Analyse und theoretische Erklärung keine eigenständige Soziologie begründen, sondern eher zu einer Ausdifferenzierung und Spezifizierung der Ökonomie des 19. Jh. führen). Die Soziologie unterscheidet sich gerade dadurch von der Ökonomie, daß sie eine nicht-objektivierende Einstellung zu ihrem Gegenstand einnimmt; damit kommen Aspekte der Realität in den Blick, die dem objektivierenden Zugang zur Gesellschaft verschlossen sind. Soziologie ist Analyse des Kollektivbewußtseins. Soziologie ist Wissenschaft von der Flexion objektiver Prozesse im Kollektivbewußtsein. Ich habe oben eine Methodologie beschrieben, die es erlauben soll, solche Flexionen im Kollektivbewußtsein empirisch zu rekonstruieren. Diese Methodologie ist nicht unabhängig von einer Theorie. Denn die zentrale theoretische Annahme, aus der sich die verfolgte Methodologie ergibt, ist die einer Konstitution von kollektiven Deutungen der Welt in Kommunikationsprozessen. Die grundlagentheoretische Fundierung dafür ist eine Kommunikationstheorie, die ja auch seit ei-

niger Zeit vorliegt.<sup>7</sup> Hier werden die Rationalitätsimplikationen dieser Theorie diskutiert, die insbesondere darin bestehen, daß man, wenn man das „Neue“ begreifen will, bereits eine Idee des „Neuen“ haben muß. Eine solche normative Unterstellung habe ich insofern benutzt, als ich von der neuen empirischen Relevanz des Geltungsanspruchs der „Wahrhaftigkeit“ gesprochen habe, die die kommunikative Struktur alternativer Formen von Assoziationen zu bestimmen scheint. Aus dieser neuartigen Struktur ergeben sich dann die spezifisch kulturellen Sensibilisierungen, die Umstellungen in dem, was als „Wert“ und als „Nicht-Wert“ gelten soll. Wertwandel ist sozial konstituiert, und solange man nicht die Differenz der zugrundeliegenden kommunikativen Strukturen kennt, ist das Konzept des Wertwandels nichts anderes als der theoretische Verschiebehof für flotternde Einstellungen in der Gesellschaft.

Die damit kritisierte Soziologie sucht das Soziale nicht in Strukturen, sondern in der großen Zahl. Um es polemisch zu formulieren: indem diese Soziologie nichts anderes tut als Einstellungen zu zählen und zu addieren, degeneriert sie zum demoskopischen Voyeur. Sie gerät zugleich in ein eigenartiges Verhältnis zur Gesellschaft selber: sie steht nämlich vor der Gesellschaft wie ein besorgter Vater mit der bangen Frage, wie aus dem in der Gegenkultur gebundenen professionellen, moralischen und kommunikativen Lernpotential etwas gesellschaftlich Nützlichem gemacht werden könne. Der Zugang, den ich gewählt habe, kann nicht in einer Politikempfehlung resultieren: soll man die alternativen Gesellschaftsformen und das darin eingebundene Denk- und Arbeitskraftpotential fördern oder nicht? Mein Zugang hat ein ganz anderes Interesse, das Interesse an der Frage, ob es in der entstehenden neuen Gesellschaft eine Alternative zur technokratischen Realisierung der neuen Gesellschaft gibt. Daß eine neue Gesellschaft im Entstehen begriffen ist, ist inzwischen allgemein geteiltes Wissen: es hat sich herumgesprochen, daß in den USA mehr Personen bei McDonald's als in der Stahlindustrie arbeiten; daß gegen 1990 (also in 8 Jahren) nur mehr 19 % der arbeitenden Bevölkerung der USA im warenproduzierenden Sektor beschäftigt sein werden. Das sind Umbauten in der industriellen Arbeitsgesellschaft, die neue institutionelle und kulturelle Formen der sozialen Kontrolle erfordern.<sup>8</sup> Ein Hinweis auf solche neuen Formen wäre die Arbeitsethik bei McDonald's (die in einer radikalen Instrumentalisierung der Arbeit und einer Zerstörung des puritanischen Leistungskerns bestehen dürfte<sup>9</sup>). Meine Frage war aber nicht die nach den neuen Formen der Kontrolle gesellschaftlicher Arbeit, sondern die Frage nach Gegenentwürfen zu diesen neuen Kontrollmechanismen. Ob sich McDonald's oder das Utopische in den aktuellen Gegenkulturen und Gegengesellschaften durchsetzt, diese Frage ist davon abhängig, ob sich auf den in den Gegengesellschaften realisierten neuen kulturellen Grundlagen eine soziale Bewegung aufbauen läßt, die ihren Gegner ernst nimmt und ihm nicht das historische Handlungsfeld überläßt.

Es gibt eine Evolution der Arbeitsgesellschaft weg von der industriellen. Die Krise besteht darin, daß sich – wieder einmal – antagonistische

Formen kollektiven Handelns gegenüberstehen, die um die Richtung kämpfen, die die Evolution der industriellen Arbeitsgesellschaft in eine postindustrielle nehmen soll. Auf welcher Seite die Soziologie stehen will, ist selbst Ergebnis einer letztlich gesellschaftlichen Auseinandersetzung.

## VII

Das der vorliegenden Analyse zugrundeliegende Forschungsprojekt ist ein kollektiv durchgeführtes Projekt über 'Neue politische Identitäten im ausgehenden 20. Jahrhundert', an dem seit 1980 neben dem Autor Seyla Benhabib, E.M. Lipiansky, W. Schäfer und C. Turgis beteiligt sind. Uns ist die empirische Erfahrung der Aufenthalte in den beiden Landkommunen gemeinsam. Für die hier vorgeschlagene theoretische Deutung ist jedoch der Autor allein verantwortlich. Das Projekt wurde vom Referat IV (Forschung und Ausbildung) des Deutsch-Französischen Jugendwerks finanziert.

## ANMERKUNGEN

- 1 In diesen Ansätzen würde man etwa folgendermaßen argumentieren: die neuen Wertorientierungen entstehen deswegen, weil es sich um moralisch höhere oder bessere Wertorientierungen handelt; oder: die neuen Orientierungen entstehen deswegen, weil es funktional für die Reproduktion des Systems ist, was impliziert, daß die Menschen zu dumm sind, um das, was not tut, wirklich zu erkennen. Beide Antworten sind letztlich *petitiones principii*.
- 2 Dazu vgl. bes. M. Sahlins, *Kultur und praktische Vernunft*, Frankfurt 1981.
- 3 Vgl. als parallele Intention auf der Ebene der Wissenschaft von der Natur W. Schäfer, *Soziale Naturwissenschaft*, in: G. Michelsen et. al. (Hg.), *Der Fischer Öko-Almanach 82/83. Daten, Fakten, Trends der Umweltdiskussion*, Frankfurt 1982, S. 43-50.
- 4 Dazu M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1966; M. Douglas/A. Wildavsky, *Risk and Culture: An Essay in the Selection of Technical and Environmental Dangers*, San Francisco 1981.
- 5 Die Umbauten reichen schon weit in die Gesellschaft und in die kollektive Problemwahrnehmung hinein. Heute rangiert an oberster Stelle dessen, was Angst macht, der Atomkrieg. Unter diesem zentralen Topos rangieren dann die Risiken Krebs und der GAU; darunter finden sich die Risiken der Umweltbedrohungen: Flußsterben, saurer Regen, Strahlung, Chemie im Boden. Auf der untersten Ebene kommen dann die üblichen Alltagsrisiken, vom Rauchen über die Schwangerschaft bis hin zum Bergsteigen zum Zuge; vgl. dazu I. Hacking, *Why are you Scared?* in: *New York Review of Books*, Sept. 23, 1982, S. 30-41.
- 6 Zu zwei in verschiedene Richtungen zielenden Versuchen vgl. J. Habermas, a.a.O., sowie H.P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Frankfurt 1981.
- 7 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981.
- 8 Ein besonders augenfälliges Beispiel ist die bürokratisch/technokratische Vereinbarung

der neuen Ängste in der Gesellschaft (insbesondere die bezüglich der Kernkraft): die Forderung von Teilen der Bevölkerung, daß die Luft reiner werden muß, wird von den die Machthebel besetzenden Eliten mit Risiko-Analysen beantwortet: den in Bürgerinitiativen o.ä. organisierten Gruppen antwortet das „System“ mit einer neuen Wissenschaft: der Risiko-Analyse. Die neu bestellten Risiko-Analysen rechnen vor, welche Risiken nach der Wahrscheinlichkeitslogik akzeptabel sind. Das System reagiert auf die sog. „neue Politik“ mit einer neuen Expertisierung und Professionalisierung, die für die Betroffenen deren Heil definieren. Das ist eine neue Form der Machtausübung: sie ist nicht mehr formal-rechtlich; sie ist nicht mehr sozialstaatlich/sozial-rechtlich — sie ist nicht-rechtlich geworden: das ist die neue Qualität der Macht/Herrschaft.

Demgegenüber erscheint die Einbindung ins System durch die öffentliche Finanzierung von Beschäftigungsprojekten, durch die Subventionierung der Abfallökonomie, durch Unterstützung von sozialpsychologischen Auffangsituationen (wie Frauenhäuser, psychiatrisch geleitete WGs etc.) eher noch als die „klassische“ Form der systemischen Integration, nämlich als geldvermittelte Integration.

- 9 Diesen Hinweis verdanke ich W. Bonß.

## LITERATUR

- AG Bielefelder Soziologen, *Kommunikative Sozialforschung*, München 1976.  
P. Bourdieu, *Theorie der Praxis*, Frankfurt 1980.  
M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1966.  
dies./A. Wildavsky, *Risk and Culture: An Essay in the Selection of Technical and Environmental Dangers*, San Francisco 1981.  
H.P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Frankfurt 1981.  
K. Eder, *Genese und Struktur einer gesellschaftlichen Pathologie. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der politischen Freiheitsrechte in Deutschland zwischen 1770 und 1880*, Ms München 1982.  
ders., *New Social Movements?*, in: *Telos*, 1982, S. 5-20.  
C. Geertz (Hg.), *Myth, Symbol and Culture*, New York 1971.  
J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981.  
I. Hacking, *Why Are You Scared?*, in: *New York Review of Books*, Sept. 23, 1982, S. 30-41.  
W. Hollstein/B. Pentz, *Alternativ-Projekte. Beispiele gegen die Resignation*, Reinbek 1980.  
Ch. Hopf/E. Weingarten (Hg.), *Qualitative Sozialforschung*, Stuttgart 1979.  
M. Miller, *Interpretatives Paradigma und die empirische Untersuchung der Ontogenese kollektiver moralischer Deutungsmuster*, in: H.-G. Soeffner (Hg.), *Beiträge zu einer empirischen Sprachsoziologie*, Tübingen 1982, S. 49-89.  
R. Naroll/R. Cohen, *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York 1973.  
M. Sahlins, *Kultur und praktische Vernunft*, Frankfurt 1981.  
W. Schäfer, *Soziale Naturwissenschaft*, in: G. Michelsen et. al. (Hg.), *Der Fischer Öko-Almanach 82/83. Daten, Fakten, Trends in der Umweltdiskussion*, Frankfurt 1982, S. 43-50.  
A. Touraine, *La voix et le regard*, Paris 1978.  
ders. et al., *La lutte étudiante*, Paris 1979.  
dies., *La prophétie anti-nucléaire*, Paris 1980; dt.: *Die antinukleare Prophetie*, Frankfurt 1982.  
St.A. Tyler (Hg.), *Cognitive Anthropology*, New York 1969.